

объявленной в названии. Нравственно-философские поиски русской и немецкой литератур, проявляющиеся на самодостаточном уровне, оказались едиными. Обе литературы (каждая по-своему) двигались в сторону красоты. Красота в данном случае понимается как гармония между микрокосмом отдельной человеческой души и законами окружающего нас макрокосма. Иных путей у человечества нет и быть не может.

Немецкая и русская литературы XX века искали путь к такой красоте.

1. Владимов Г. Генерал и его армия // Знамя. – 1994. – № 4.
2. Хрестоматия по зарубежной литературе. – М., 1960.
3. Кант Г. Актовый зал. – М., 1968.
4. Толстой А. Хожение по мукам. – М., 1983.

Варич В. Н. (БрГТУ, г. Брест)

АКТУАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ГЕГЕЛЕВСКОГО АНАЛИЗА ОТЧУЖДЕНИЯ

Рассмотрение различных форм отчуждения является одним из важнейших элементов «Феноменологии духа» Гегеля. Органический сплав глубоких философских обобщений, раскрывающих диалектику фундаментальных начал социума, и конкретных характеристик отдельных исторически узнаваемых форм социальной жизни определяет своеобразие гегелевского анализа. Его смысловое поле задано понятиями «отчуждение», «образование», «язык» (*Die Sprache*), вокруг которых в виде диалектических пар сгруппированы понятия «хорошее – дурное», «государственная власть – богатство», «благородное сознание – низменное сознание», «вера – чистое здравомыслие», «абсолютная свобода – смерть». Понимая социальную действительность как способ существования отчуждённого от себя абсолютного духа, Гегель начинает анализ общественного развития характеристикой индивида, деятельность которого *образует* (созидает) эту отчужденную действительность: «Движение индивидуальности, осуществляющей свое образование, есть ... непосредственное становление её как всеобщей предметной сущности, т. е. становление действительного мира» [1, 264]. Образование индивида, совпадающее с переходом субстанции в действительность, базируется на его отчуждении от себя самого, посредством которого индивид, по выражению Гегеля, согласует себя со всеобщим. Гегель справедливо полагает, что для плодотворного включения в жизнь социума индивид должен, по крайней мере, абстрагироваться от своих особенностей: субстанцией индивида в расколотом на противоположности социальном мире является «дух отчуждения *природного бытия*», а его цель и содержание «принадлежат единственно самой всеобщей сущности и могут быть только некоторым всеобщим...» [1, 264]. Весьма адекватным выражением необходимой принадлежности индивида к одной из конфронтирующих сторон общества, в котором царит всеобщее отчуждение, следует признать гегелевское определение индивидуальности, пытающейся выразить себя как нечто особенное: «...Такая мнимая (*vermeintliche*) индивидуальность есть именно такое наличное бытие, которое только мнится (*das Gemeinte*) и которое не имеет постоянства в том мире, где только то обретает действительность, что отрешается от самого себя и в силу этого есть лишь всеобщее» [1, 264].

Внутренняя противоречивость характеризует также и сознание пребывающего в мире отчуждения индивида. В этом сознании, как показывает Гегель, господствуют два всеобщих начала – «хорошее» и «дурное», отвечающие двум фундаментальным характеристикам любого развивающегося целого: способность сохранять равенство с собой и способность нарушать это равенство, выходя вовне. Соответствующим образом «себе самой равная непосредственная и неизменная сущность есть *хорошее*», а «всеобщее, поскольку оно обрекает себя на жертву и позволяет индивидам заимствовать у него сознание их единичности, есть *дурное*» [1, 266]. Рассмотренные в контексте «Феноменологии духа», данные определения являются необходимой предпосылкой и теоретическим фундаментом всего гегелевского учения об отчуждении духа в действительности и не могли бы вызвать принципиальных возражений, если бы не одно важное обстоятельство: именно *мысли* о хорошем и дурном, отчуждаясь в действительность, становятся действительными и существуют в предметной форме. Данные моменты – государственная власть и «богатство» – в совокупности как раз и являются у Гегеля той субстанцией, которая составляет цель и содержание деятельности отдельной личности в мире взаимного отчуждения.

Гегелевский анализ проблем отчуждения традиционно увязывается с характеристиками буржуазного общества периода его становления. Те исторические вехи, которые расставляет сам философ, свидетельствуют в пользу такого соотнесения. Вместе с тем «Феноменология духа» создает своего рода пантеон образов, которые дух *обязательно* принимает в процессе самоформирования, – иными словами, тех форм духовной, практической и социальной жизни, которые с необходимостью приобретает в своем развитии человеческое общество. В таком плане гегелевский анализ мира отчуждения должен быть истолкован более широко: как исследование проблем основанного на конфликтах общества, приходящего на смену гармоничному, с точки зрения Гегеля, общественному устройству древних.

В этой связи гегелевские определения государственной власти и «богатства» могут быть адресованы любому исторически определённом обществу с выраженной конфронтацией социальных групп. «Государственная власть в такой же мере есть простая *субстанция*, как и всеобщее *произведение*, само абсолютное *дело*, в котором для индивидов выражена их *сущность* и в котором их единичность есть просто лишь сознание их *всеобщности*; точно так же государственная власть есть произведение и простой *результат*, из которого исчезает то обстоятельство, что произведение это происходит из *действования*; произведение остается абсолютной основой и опорой всего их *действования*» [1, 266]. В качестве противоположности государственной власти противостоит «богатство», но эта противоположность, по убеждению Гегеля, имеет только формальный характер, ибо богатство есть «равным образом всеобщая духовная сущность, столь же постоянно *получающийся результат труда и действия* всех, как он снова растворяется в *потреблении* всех» [1, 266]. Само потребление, сообщающее индивидуальности сознание её исключительной единичности, по справедливому замечанию Гегеля, есть результат всеобщей деятельности, а накопление богатства, в свою очередь, открывает возможности для нового витка всеобщего действия. Но если противоположности власти и богатства не выходят за рамки всеобщей субстанции, – иными словами, если они по своей сути представляют одно и то же и потому неразрывно связаны, закономерно возникает вопрос: что или кто может им реально противостоять? Какая сила может развести их в стороны и сделать враждебными?

Силой, способной привести всеобщее в движение, Гегель считает единичное сознание. Известный гегелевский вывод о том, что движение индивидуальности есть реальность всеобщего, приобретает новое звучание: *отношение* индивида к государственной власти и богатству оказывается у Гегеля тем конституирующим принципом, который делает структуры отчуждённого духа действительными. В качестве носителя духа единичное сознание есть единство в-себе-бытия и для-себя-бытия, всеобщего и индивидуальности, и потому чувствует себя в известной степени свободным от всеобщих сущностей, каждая из которых воплощает одну из сторон. Оценка государственной власти и богатства по критерию в-себе-бытия и для-себя-бытия приводит индивида к противоположным результатам: государственная власть предстает перед ним то как нечто подавляющее его единичность, угнетающее и уравнивающее, т. е. как неравное ему и «дурное», то как нечто вносящее порядок и организованность в единичные движения, т. е. как равное ему и «хорошее». «Богатство» точно так же выступает то как «тысячерукий податель», доставляющий всем сознание их самости, то как нечто преходящее, в котором индивид не узнает своей всеобщей сущности.

Рассмотрев это двоякое отношение единичного сознания к раздвоенной всеобщности власти и богатства, Гегель применяет определения «хорошего» и «дурного» к самому оценивающему сознанию. «Хорошим» философ называет сознание, находящее равенство, «дурным» – сознание, устанавливающее неравенство. «Сознание отношения, находящего равенство, есть благородное сознание» [1, 269]. В государственной власти оно усматривает свою сущность, устойчивое в-себе-бытие, в «богатстве» – сознание своего для-себя-бытия, действующей индивидуальности, и обе всеобщности рассматривает как равное себе. «Низменное» же сознание, напротив, «отстаивает *неравенство* с обеими сущностями, видит в верховной власти ...оковы и подавление *для-себя-бытия*, а потому ненавидит властителя, повинует с застенной злобой и всегда готово к мятежу; в богатстве ...оно точно так же видит только неравенство, а именно неравенство с постоянной сущностью; так как благодаря богатству оно приходит лишь к сознанию единичности и преходящего потребления, оно его любит, но презирает...» [1, 270]. Данные типы сознания диалектически взаимосвязаны, и Гегель с великолепным

мастерством показывает их внутреннее родство. «Героизм служения» как «добродетель, которая жертвует единичным бытием для всеобщего и тем самым вводит последнее в наличное бытие» [1, 271], имеет второй план: служение не охватывает всей деятельности индивида, а оставляет свободной его волю. «Для-себя-бытие, воля, которая как воля ещё не принесена в жертву, есть внутренний отошедший дух сословий, который вопреки своим разговорам об *общем* благе сохраняет за собой свое *особое* благо и склонен эту болтовню об *общем* благе превратить в суррогат практической деятельности» [1, 272-272]. Итогом служения поэтому оказывается полное разложение государственной власти и «благородного» сознания на крайности в-себе-бытия и для-себя-бытия. Государственная власть предстает как абстрактная всеобщность (в-себе-бытие), «благородное» сознание – как единичная воля, которой недостает всеобщей власти.

Связующим звеном между единичным сознанием и всеобщей сущностью в условиях социального отчуждения становится не действие, не поступок, а речь. Согласно гегелевским представлениям, только в языке чистое «я» находит адекватное выражение и сообщается с другими «я», при этом язык рассматривается как наличное бытие «я», «некоторая предметность», в которой заключена истинная природа самосознания: «Я» есть «это «я», но точно так же и всеобщее; его явление есть столь же непосредственно отрешение и исчезновение «этого «я» и в силу этого есть его постоянство в своей всеобщности» [1, 273]. Именно «героизм лести», приходящий на смену «героизму служения», связывает, по мнению Гегеля, разобщённые начала государственной власти и самого «благородного» сознания: первой язык лести объявляет, что она есть единичная воля, обладающая всеобщей властью, для второго же высвобождает действительную власть. Государственная власть в итоге предстает как нечто зависимое от служения и мнения подданных, как «отчужденная независимость», а её воля превращается «в отрешающуюся от себя всеобщность, в совершенную единичность и случайность, которая отдана в жертву всякой более властной воле; то, что остается на долю этой самости в *общепризнанной* и не подлежащей делению самостоятельности – это пустое имя» [1, 276].

Таким образом, в отношении государственной власти «благородное» сознание преобразуется в «низменное», основной целью которого является подчинение всеобщего единичной воле. Что же касается отношения «благородного» сознания к богатству, то и здесь, по Гегелю, происходит аналогичная метаморфоза: благодарность за предоставленную возможность потребления переходит в возмущение зависимостью от произвола, предоставляющего такую возможность. Именно в отношении к «богатству», сосредоточивающему в своих руках не менее реальную, чем у государственного аппарата, власть, индивид постигает всю глубину отчуждённости и всеобщей разорванности мира, в котором он живёт. В этом отношении, непосредственно затрагивающем его жизненные интересы, индивид на опыте узнаёт, что «распалось и поггло всё, что обладает непрерывностью и всеобщностью, что носит имя закона, добра и права» и убеждается в том, что «всё равное растворено, ибо налицо имеется *чистейшее неравенство*, абсолютная несущественность абсолютно существенного, вне-себя-бытие для-себя-бытия...» [1, 277]. Возмущение, которое сознание испытывает, убеждаясь в собственной отверженности и во всеобщей извращенности окружающего его мира, Гегель по праву считает предвестником грядущего преобразования этого мира.

Прологом к изменению мира всеобщего отчуждения становится у Гегеля «битва идей» в общественном и индивидуальном сознании, предваряемая формированием «языка раздвоенности», на котором высказывается «язвительная насмешка» над бытием и над самим собой. Не язык лести, не односторонние суждения «честного сознания», приводящего примеры хорошего и дурного, а язык возмущения считает Гегель единственно адекватным воплощением разорванного сознания и отчуждённого от себя духа. Единичное сознание, постигшее свою противоречивость и в своих высказываниях возвысившееся над ней, Гегель называет образованным – достигшим согласования со всеобщим посредством собственной деятельности. Тем не менее, всеобщее противостоит сознанию как нечто чуждое и находится по ту сторону его действительности, образуя мир чистого сознания. Подобно тому, как государственная власть и «богатство» были противопоставлены Гегелем по критериям «хорошего» и «дурного», в-себе-бытия и для-себя-бытия, всеобщего и единичного, так и основные моменты чистого сознания расходятся по принципу установления равенства или неравенства. Вера выступает как сознание покоящегося равенства самому себе, а чистое здравомыслие (Einsicht) – как духовный процесс, направленный против сознания положительного и устойчивого. Вера и здравомыслие представляют собой противоположные моменты отчуждения духа в чистом сознании, иначе говоря, особые взаимодействующие типы общественного сознания, сущность которых раскрывается в их борьбе.

Ведущую роль в ней играет чистое здравомыслие как стремление снять всякую устойчивость, предметность, любую отличающуюся от сознания самостоятельность и возвести её в понятие. В этом стремлении здравый смысл (в лице проводящих его в жизнь индивидов) прежде всего, выступает против веры как таковой, представляя её как противоположность разуму и истине, сплетение суеверий, заблуждений и предрассудков. В этой деятельности здравомыслию немало способствует то обстоятельство, что оно само, с одной стороны, а вера – с другой, находятся в одном и том же отчуждённом от индивида общественном сознании. Распространение чистого здравомыслия не встречает поэтому никаких препятствий – как «всюду проникающая зараза» оно постепенно расшатывает устои веры и обнаруживается лишь тогда, когда уже распространилось: «...только память тогда сохраняет ещё мёртвый образ прежней формы духа как некоторую неизвестно как протекавшую историю; и новая, вознесённая для поклонения змея мудрости, таким образом, только безболезненно сбросила с себя дряблую кожу» [1, 293].

Вместе с тем, вера и здравомыслие, будучи едиными по содержанию (и то и другое суть чистое всеобщее сознание), противоположны по форме. Отличаясь от веры как для-себя-бытие от в-себе-бытия, как активно-единичное от пассивно-всеобщего, чистое здравомыслие не только беспрепятственно распространяется среди верующих, но и вступает в борьбу с основными проявлениями веры. Выступая против веры, *просвещение* как реализация чистого здравомыслия видит в ней, по мнению Гегеля, свои собственные недостатки. «Обвинения» просвещения против веры Гегель сводит к следующему: 1) абсолютная сущность как предмет веры есть порождение самого верующего сознания; 2) абсолютная сущность, напротив, есть нечто чуждое сознанию, результат деятельности «великих лжецов»; 3) вместо постижения абсолютной сущности верующее сознание почитает какую-либо чувственную вещь (идол); 4) знание верующего об абсолютной сущности базируется на случайных свидетельствах; 5) провозглашаемый верующими отказ от потребления и собственности есть лишь лицемерная уловка, скрывающая корыстные цели.

Защищая веру в качестве одной из составляющих всеобщего сознания и раскрывая действительные недостатки критики религии, автор «Феноменологии» задаётся вопросом, что может *просвещение* предложить взамен искореняемых суеверий. «Какова та истина, – спрашивает Гегель, – которую *просвещение* распространило вместо них?» «Положительная истина» просвещения, по его мнению, состоит, во-первых, в требовании *исключить* из представления об абсолютной сущности всё единичное и ограниченное и не связывать с ней никаких определённых предикатов; во-вторых, в требовании рассматривать «саму единичность сознания и всякого бытия как абсолютное бытие в себе и для себя» [1, 300], а не как чувственную достоверность, и, в-третьих, в движении понятия *полезности*, в котором находит выражение единство абсолютной сущности и единичного сознания.

В результате критики веры, отмечает Гегель, *просвещение* обнаруживает, что единичное действительное сознание и противостоящая ему абсолютная сущность равно необходимы (*полезны*) друг для друга, существуя одновременно как «бытие в себе» и «бытие для другого». Распространяя отношение необходимой взаимообусловленности на весь окружающий мир, *просвещение* делает вывод: всё полезно. «Для человека как для вещи, *сознающей* это отношение, в этом обнаруживается его сущность и его положение. Такой, как он непосредственно есть, как естественное сознание в себе, он *добр*, как единичное – *абсолютен*, и «иное» есть *для него*; и притом, так как для него как сознающего себя животного моменты имеют значение всеобщности, то всё существует для его удовольствия и наслаждения...» [1, 302]. В то же время не только всё полезно для человека, но и он сам полезен, «и равным образом его определение – сделаться общепольным и общепригодным членом человеческого отряда» [1, 302]. Гегель не без иронии отмечает, что самую критикуемую религию *просвещение* ухитряется представить как наиболее полезное из всего полезного. Не случайно поэтому положительный результат *просвещения*, выражающийся в представлении о том, что «отношение единичного сознательного бытия к абсолютной сущности, *религия*, исчерпывающим образом исчерпывается понятием полезности» [1, 303], столь же отвратителен для веры, как и беспощадная критика с его стороны. Более того, в результате контактов со здравым смыслом вера, по образному выражению Гегеля, становится «безжизненной вибрацией духа», неким нежизнеспособным духовным образованием.

Подводя итог анализу взаимоотношений веры и чистого здравомыслия, Гегель подчеркивает, что они олицетворяют собой диалектически взаимосвязанные стороны *одного* и того же целого –

всеобщего сознания, отчуждённого от действительности единичных сознаний. Когда же само *просвещение*, поколебав веру, открывает дискуссию об абсолютной сущности, разделяясь на противоположные направления, то оказывается, что и они имеют в виду одно и то же. Логически безукоризненный гегелевский анализ двух направлений просвещения, называющих абсолютную сущность либо не имеющим предикатов абсолютом, либо чистой материей, свидетельствует о том, что различие между ними состоит только в различных исходных пунктах анализа. В своем противостоянии данные направления не способны, по словам Гегеля, понять, что чистое бытие есть чистая абстракция, и в качестве таких абстракций «*мышление есть вещьность, или вещьность есть мышление*» [1, 311]. Взаимная дискредитация учений просвещения становится у Гегеля предпосылкой финального отчуждения: абсолютная сущность как пустое всеобщее, отчуждаясь, становится чувственным миром с характерными для любого действительного бытия взаимосвязью и взаимопроникновением моментов в-себе-бытия, бытия «для другого» и для-себя-бытия. Для сознания же индивида, живущего в этом мире, данное отчуждение означает окончательное торжество единичного и конечного над всеобщим и бесконечным – принципа полезности над верой в абсолютную сущность: «Оба мира примирены, и небо пересажено на землю» [1, 314].

Гипертрофированная активность единичного сознания, рассматривающего себя как *единственную* всеобъемлющую реальность, способную к самосозиданию, Гегель называет «абсолютной свободой»: «... достоверность себя есть всеобщий субъект, и его знающее понятие есть сущность всей действительности» [1, 314-315]. Абсолютно свободное самосознание расценивает весь мир как свою волю, являющуюся в его представлении всеобщей, а предмет своей активности понимает как нечто, не имеющее никакой другой сущности, кроме самосознания. Вся система воплощений духа в действительности (совокупность социальных групп и институтов и пронизывающие её социальные отношения) представляются ему соответственно результатом осуществления его *единичной* воли: «В этой абсолютной свободе... уничтожены все сословия, составляющие те духовные сущности, на которые расчленяется целое; единичное сознание, которое принадлежало одному из таких членов и в нём проявляло волю и осуществляло, преодолело свои границы; его цель есть общая цель, его язык – общий закон, его произведение – общее произведение» [1, 315-316].

Результатом развития мира всеобщего отчуждения становится в «Феноменологии духа» полная эмансипация сознания от окружающего предметного мира. После того, как индивид убеждается в неустойчивости и внутренней противоречивости государственной власти и противостоящего ей «богатства», во взаимной обусловленности хорошего и дурного, во внутреннем родстве «благородного» и «низменного» сознаний и открывает для себя равную несостоятельность постулатов просвещения и веры, единственно достоверным для него остается лишь «движение всеобщего самосознания внутри себя самого как взаимодействие его в форме *всеобщности* и в форме *личного* сознания...» [1, 317]. Определяющей характеристикой этого взаимодействия сознания с самим собой является, по убеждению Гегеля, отсутствие какого бы то ни было положительного произведения. Трудно не согласиться с теми аргументами, которые Гегель приводит в подтверждение своего вывода. В самом деле, *осуществление* единичной воли в каком-либо произведении неминуемо ведёт к противопоставлению этой воли (пусть даже понимающей себя как всеобщую) другой единичной воле. Если же этим «произведением» является правительство, то неизбежным становится ущемление прав отдельной личности, самостоятельность которой оказывается ограниченной сферой либо видом деятельности. Ограничение же чьей-либо воли противоречит самому понятию абсолютной свободы, в которой единичная воля является «обладающей самосознанием сущностью всех и каждой личности» [1, 315]. Иными словами, абсолютная свобода (свобода для всех и для каждого), по глубокому убеждению Гегеля, принципиально не может быть осуществлена в действительности, так как следствием её воплощения становится подавление единичной (пусть даже одной-единственной) воли. «Таким образом, никакого положительного произведения или действия всеобщая свобода создать не может; ей остается только *негативное действие*; она есть лишь *фурия* исчезновения» [1, 317].

Осуществление всеобщей свободы, продолжает Гегель, неминуемо оборачивается установлением противоположного всеобщей свободе диктаторского правительства, которое «есть не что иное, как укрепившаяся точка или индивидуальность всеобщей воли» [1, 318]. Устанав-

ливая определённый порядок и ограничивая деятельность прочих индивидов, правительство конституируется как противоположная всеобщей определённая воля: «...оно поэтому безусловно не может проявить себя иначе, как в виде некоторой партии (Fraktion). Только *побеждающая* партия называется правительством, и именно в том, что она есть партия, непосредственно заключается необходимость её гибели; и наоборот, то, что она есть правительство, делает её партией и возлагает на неё вину» [1, 317].

Деятельности правительства, провозглашающего своей целью абсолютную свободу, ничто и никто не может противостоять, поскольку оно эксплуатирует овладевшую индивидами идею *всеобщей* воли, которую оно якобы выражает своими действиями. Против тех же, кого не обманывают созываемые правительством «представительства», кто понимает, что «там, где самость только *представлена* и *репрезентирована*, там она лишена *действительности*» [1, 317], у обладающих властью поборников «всеобщей свободы» есть радикальное средство, пресекающее всякие попытки оспорить *всеобщность* даруемой ими свободы. «Единственное произведение и действие всеобщей свободы есть... *смерть*, и притом *смерть*, у которой нет никакого внутреннего объёма и наполнения; ибо то, что подвергается негации, есть ненаполненная точка абсолютно свободной самости; эта смерть, следовательно, есть самая холодная, самая пошлая смерть, имеющая значение не больше, чем если разрубить кочан капусты или проглотить глоток воды» [1, 318]. Трагическое подтверждение в деятельности диктаторских режимов современности получил и завершающий вывод Гегеля о том, что даже не осуществленный умысел считается преступлением против диктатуры. «*Быть под подозрением* приравнивается... *виновности* или имеет такое же значение и такие же последствия, а внешне выраженная реакция на эту действительность, заключающуюся в простом «внутреннем» намерении, состоит в холодном уничтожении этой сущей самости, у которой нечего отнять, кроме лишь самого её бытия» [1, 318].

Таким образом, в описании Гегеля неперенной спутницей борьбы за всеобщую свободу становится смерть. По его мнению, это происходит потому, что подлинная свобода может быть реализована только субъектом, который *полностью* отрешился от единичных проявлений. Такое отрешение (негация) осуществляется не в покорном следовании слепой судьбе, не в пожертвовании отдельными благами, а в «чистом ужасе перед негативным», благодаря которому «не имеющая значения смерть, бессодержательная негативность самости, обращается во внутреннем понятии в абсолютную положительность» [1, 320]. Гегелевский анализ общества оказывается бессильным обнаружить *гармонию* единичного и всеобщего в действительности. Поскольку всеобщее, согласно его установкам, не может быть адекватно воплощено в деятельности индивидов, так как последние погрязли в «дурном» единичном, постольку всякие попытки найти или создать в действительном мире что-либо общее *всем* Гегель считает обречёнными на провал. Поэтому-то страх смерти оказывается в мире отчуждения единственным стимулом, способным заставить индивида признать свое родство со всеми и, забыв о своей исключительности, рассматривать себя как «атом сознания». Поэтому поиски гармонии единичной и всеобщей воли Гегель (вслед за Кантом, хотя и из принципиально других соображений) переносит в сферу моральной жизни общества.

Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Соч. – М., 1959. Т. 4.

Коклюхин В. В. (БрГУ им. А.С. Пушкина, г. Брест)
Крюков В. М. (Полесский ГУ, г. Пинск)

ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И АНТИГЛОБАЛИЗМА: ГЕРМАНИЯ

Дискуссии по вопросам геополитических трансформаций современного мира и влияния глобализационных процессов на внутреннюю и внешнюю политику стран, либо уже занимающих в мировом сообществе лидирующие позиции, либо стремящихся не оказаться на обочине магистрального направления истории, получили на перекрестье эпох довольно широкое распространение. При этом обнаруживается, что идея изменения мира в рамках и под лозунгами глобализационных проектов на практике имеет как активных сторонников (в особенности среди